
EL ESTRUCTURALISMO

DE LEVI-STRAUSS

Se habló, cuando Heidegger era más leído que ahora, de la "moda ontológica". Hoy podría hablarse de la "moda estructuralista". La palabra "moda" no posee sentido peyorativo, sino meramente descriptivo. Es estructuralismo es una doctrina muy importante y muy fecunda, pero posee sus debilidades, la mayor consiste en que es una doctrina metafísica y apriorística. En cualquier caso, si se quiere "estar al día", hay que conocer el estructuralismo.— Romano García.

Desde hace tiempo algunos de mis estudiantes de antropología me han pedido una revisión crítica del estructuralismo del profesor Lévi-Strauss. Es decir, una crítica que vaya más allá de los comentarios y de las referencias ocasionales hechos en mis cursos, que suelen estar teñidos de cierta beligerancia.

Sin pretender que esta exposición vaya a satisfacer la demanda de los estudiantes, puede considerarse, sin embargo, que expresa algunas de mis objeciones fundamentales a las ideas del antropólogo francés. La mayoría de las posiciones críticas que van a escuchar las comparto con un buen número de colegas, particularmente aquellos que se sitúan dentro de las corrientes teóricas representadas por la antropología social británica y el neoevolucionismo norteamericano.

En espera, entonces, de una mejor oportunidad para desarrollar un examen sistemático del estructuralismo de Lévi-Strauss, nos conformaremos ahora con la revisión de algunos de aquellos principios y conclusiones que pare-

cen de mayor importancia.

Debo advertir que el estilo de este artículo corresponde al de una conferencia, o más bien charla, que debía darse ante un público de estudiantes de antropología de todos los niveles. La conferencia no llegó a celebrarse debido a las circunstancias, de todos conocidas, en que ha vivido nuestro mundo académico durante los últimos meses. Decidí, sin embargo, no alterar el estilo, que me parece corresponder, de todas maneras, a las exigencias de exposición ante un auditorio variado y con intereses diversos.

Comencemos tratando de aclarar algunas oscuridades y confusiones sobre los términos estructura y estructuralismo; tan usados y abusados hoy día en antropología.

En "primer lugar", no se trata de conceptos nuevos, sino de términos frecuentemente empleados en antropología desde hace largo tiempo. De manera especial, en nuestra disciplina el concepto de estructura social fue desarrollado por la antropología británica,

y sobre todo por uno de sus teóricos más importantes, Radcliffe-Brown. Sólo la conversión del estructuralismo en una moda, es decir, la difusión de esta idea fuera de los círculos de especialistas, ha permitido considerarla como una novedad.

En "segundo lugar", debemos desechar la pretensión, que oímos con frecuencia, de establecer una antítesis entre estructura y función. Estructuralismo y funcionalismo son conceptos gemelos. En realidad ambos representan tendencias de contenido más metodológico que teórico, que se dirigen hacia el mismo objetivo. O sea, hacia la comprensión de la organización y funcionamiento de las sociedades humanas.

Radcliffe-Brown y Malinowski, cuyos pensamientos se separan e incluso a veces toman formas polémicas, estaban completamente de acuerdo en considerar a la sociedad como un todo organizado, como un sistema de partes interdependientes, ninguna de las cuales puede ser modificada sin cambiar a las otras y sin modificar el todo. En otras palabras, venían a la sociedad como una estructura, en el sentido técnico que este término tiene en las ciencias sociales.

En efecto, la noción de estructura equivale a la de un sistema estable en su conjunto, en el que cada una de estas partes está afectada por el todo a que pertenece. La naturaleza y la función de cada componente de una estructura están determinadas por su posición en el conjunto y por sus relaciones con los demás componentes.

Al agregar a la noción de estructura el concepto de función, como lo hicieron casi simultáneamente Malinowski y Radcliffe-Brown, lo que se hizo fue aclarar la idea de que cada una de las partes de la estructura posee una función, o una serie de funciones, que resultan indispensables para el mantenimiento de la estructura y también para su modificación.

De esta manera, como decía antes, estructura y función son conceptos complementarios e inseparables tanto en la teoría como en la metodología antropológicas. La descripción estrictamente estructural de una sociedad no haría más que darnos algo así como su esqueleto, su forma, su anatomía. La descripción funcional, por otra parte, si se quedara solamente en esto, nos haría ver cómo se realizan las actividades sociales necesarias para la existencia y la perpetuación de un grupo determinado, pero nos dejaría sin información suficiente sobre su armazón institucional más permanente y estable.

Desde el punto de vista metodológico, uno puede concebir que estas dos maneras complementarias de enfocar una misma realidad, puedan traducirse en orientaciones formales muy distintas de la investigación social, y en productos elaborados de estas investigaciones tan diferentes, por ejemplo, como son los análisis de Radcliffe-Brown sobre la organización social de los aborígenes australianos y las descripciones de la vida de una sociedad al estilo de las monografías de Malinowski sobre los isleños de Trobiand.

Es evidente que el enfoque funcio-

nalista ha demostrado poseer un mayor poder descriptivo de la vida real de una comunidad. Adolece, en cambio, de una cierta incapacidad de generalización, de poder trasladar los resultados del estudio de una sociedad a otras sociedades, y en consecuencia de servir de fundamento a una teoría general. Expresada en su forma más extrema, esta incapacidad de generalización conduce a la afirmación de que cada sociedad debe estudiarse como un problema independiente, como un caso único, y no como un individuo o miembro de una especie o de un género.

El enfoque estructuralista, en cambio, posee una mayor capacidad generalizante y, en consecuencia, predictiva. Busca, a través y por medio de las formas individuales, la expresión de tipos generalizados. A cambio de esto, el estructuralismo con frecuencia quizá ha resultado excesivamente abstracto. Por eso mismo, mientras resulta difícil discutir la materia factual de una monografía de Malinowski, es relativamente fácil polemizar con las conclusiones del estructuralismo, sobre todo desde el ángulo del individualismo etnográfico y sociológico.

Considero necesario hacer estas aclaraciones porque existe la idea errónea, pero bastante extendida, de que los conceptos de estructura y función, y con ellos las llamadas escuelas estructuralistas y funcionalistas, constituyen posiciones teóricas distintas y aún opuestas. No hay, por supuesto, nada de ésto, a no ser que se considere, por ejemplo, que la fisiología y la anatomía del cuerpo humano constituyen

también escuelas teóricas en oposición, y no simplemente dos maneras absolutamente necesarias y complementarias de contemplar y estudiar una misma realidad.

Cuando Radcliffe-Brown, por ejemplo, buscó título para un volumen que recoge algunas de sus contribuciones más importantes a la teoría antropológica, no encontró otro mejor que el de "Estructura y función en la sociedad primitiva." El propio Malinowski cuenta que decidió usar el término funcionalismo, no movido por razones teóricas, sino buscando maneras de diferenciar claramente su estilo de trabajo y los propósitos de su investigación, de aquéllos que habían caracterizado hasta el momento a los antropólogos ingleses.

En "tercer lugar", otra aclaración importante que me parece necesario hacer es la siguiente. Se acusa con frecuencia, tanto al estructuralismo como al funcionalismo, de ser antievolucionistas y de negar y rechazar la utilidad y la conveniencia del método histórico. Ya he dicho en otras ocasiones que el rechazo del método histórico o diacrónico en el estudio de la sociedad, es, en Radcliffe-Brown lo mismo que en Malinowski, una actitud metodológica y de ninguna manera una posición teórica. Esta actitud ahistórica, por incomprensible que nos parezca hoy día, tenía sus razones, relacionadas con varios factores de los cuales destacan los siguientes:

Uno: el clima de la antropología británica a fines del siglo pasado y a principios de éste, caracterizado por los extremos del evolucionismo unilineal,

del difusionismo heliocéntrico y de la especulación histórica. Quienes estaban tratando de establecer una base científica para la antropología social, tenían que entrar necesariamente en conflictos con las viejas escuelas de tipo histórico.

Dos: la naturaleza misma de los grupos humanos estudiados por Radcliffe-Brown y Malinowski, y después por algunos de sus discípulos, como Firth, Fortes y Evans-Prichard. O sea, sociedades sin historia en el sentido formal de la palabra; es decir, sin escritura propia y sin documentos escritos sobre ellas. Cualquier tentativa de reconstrucción histórica de estos grupos (australianos, melanesios, africanos) tenían que resultar extremadamente especulativa, además de costosa y poco productiva, como se ejemplifica en el caso de Rivers y su historia cultural de Melanesia.

A estos dos factores Aguirre Beltrán propone un tercero: la aceptación generalizada en Inglaterra del llamado darwinismo social, que reducía las sociedades primitivas a rezagos del proceso evolutivo, a formas fracasadas o a expresiones de degeneración social y cultural.

Todo esto explica, o contribuye a explicar, la violencia de la polémica de los estructuralistas y funcionalistas británicos (en una palabra, de la nueva antropología social), contra las viejas escuelas históricas y evolucionistas. Pero esta polémica no debe ser confundida con un rechazo del evolucionismo como concepto teórico y como realidad, ni del historicismo como método y técnica de investigación.

En otras oportunidades he relatado cómo Radcliffe-Brown y Malinowski cambiaron su posición, al igual que muchos de sus discípulos, cuando tuvieron que tratar con sociedades con escritura o sobre las cuales existe una abundante documentación. El cambio principal de Malinowski se produjo a raíz de su toma de contacto con las sociedades colonizadas de Africa, cuya historia, a partir del contacto europeo, puede ser fácilmente reconstruida. Otros notables ejemplos son los de Murdock y Redfield, en Estados Unidos, que se sintieron obligados a adoptar técnicas históricas y a manejar conceptos evolucionistas en el estudio de los procesos de transculturación y de cambio de las estructuras sociales.

Resulta evidente hoy día, para cualquier antropólogo que se haya mantenido dentro de la corriente principal de nuestra disciplina, que la estructura de una sociedad pueda verse y debe verse tanto en términos sincrónicos como diacrónicos. Es más, de hecho la estructura social no puede ser entendida de otra manera. Un enfoque meramente sincrónico nos dice sólo cual puede ser la forma y la función de una institución determinada dentro de un contexto global en un momento dado. Pero esta forma y esta función también deben ser estudiadas dentro de una estructura de carácter temporal, diacrónica. El antes y el después son tan importantes como el ahora y aquí, y como los procesos por los que se transcurre de un estado a otro.

Una "cuarta" y última "aclaración" es igualmente necesaria. La antropología no puede tan siquiera reivindi-

car para sí el mérito, cualquiera sea éste, de la elaboración y aplicación del concepto de estructura. Tendríamos que referirnos, desde luego, a sus antecedentes filosóficos, particularmente en Hegel, y al notable desarrollo de las ideas estructurales en biología, psicología, economía y física. La palabra estructura, por ejemplo, incluso ha dado nombre a una notable escuela psicológica moderna, la gestaltiana, que tiene muchos puntos de contacto con la antropología. Los economistas llevan mucho tiempo hablando de estructuras y de cambios estructurales, para referirse a fenómenos de naturaleza semejante a los que nosotros estudiamos bajo los mismos nombres. La teoría de la relatividad es un planteamiento estructural de ciertas leyes de la física, y en particular de las newtonianas.

Sin necesidad de recurrir a disciplinas ajenas a la nuestra, basta pensar en los grandes teóricos de la sociología del siglo XIX y de los comienzos del XX. Podría uno comenzar con el padre mismo de la sociología, Comte, y encontraríamos, claramente expresado, el concepto de estructura social y con él la casi totalidad de las ideas y enfoques concomitantes.

Sin embargo, quien desarrolló con mayor claridad y consistencia la idea de estructura, y a la vez mostró sus posibilidades analíticas, descriptivas y comparativas, fue Marx. Después de Marx deberíamos mencionar a Durkheim, el generador de la mayor parte de las ideas teóricas de la antropología social británica; a Max Weber, continuador en polémica del pensamiento sociológico marxista; a Pareto, a Mos-

ca, a Wittfogel, y a otros de parecida importancia.

En resumen. Primero, el estructuralismo no es una novedad en antropología, sino una tendencia de rasgos bien acusados desde comienzos del siglo. Segundo, toda oposición a nivel teórico entre el estructuralismo, el funcionalismo y el evolucionismo, es falsa e infundada. Tercero, el concepto de estructura tiene antecedentes en la filosofía, en la biología, en la psicología, en la economía y en otras disciplinas; sin embargo, su elaboración principal corresponde a los grandes teóricos de la sociología, particularmente a Marx, Durkheim, Max Weber y Pareto.-

LO CRUDO Y LO COCIDO EN LEVI-STRAUSS

Creo que con los comentarios y conclusiones anteriores hemos conseguido comenzar a despejar el ambiente creado alrededor del estructuralismo de Lévi-Strauss. Esta claridad la necesitamos para poder discutir sus ideas con algún provecho. Porque el hecho es que, a pesar de todo, el estructuralismo se ha convertido en una moda. Al hacerlo, ha tomado las características de novedad y originalidad que, por lo general, se atribuyen sólo a los grandes descubrimientos científicos.

La conversión del estructuralismo en una moda se debe sobre todo al profesor Lévi-Strauss. Desde París, gran centro tradicional de novedades, la nueva boga se difundió al resto de Europa y a los Estados Unidos, y apenas recientemente ha llegado a nuestras tierras. Por supuesto, como estudiosos de



la antropología, sabemos bien que los procesos de difusión no son simples acarreos de ideas y de objetos de un lugar a otros. La difusión entraña también cambios en lo difundido. No debe sorprendernos, entonces, que a su llegada tardía a México la moda estructuralista se introduzca ya con variantes considerables. Quiero dejar claro, en consecuencia, que mi exposición está referida directamente a la obra escrita de Lévi-Strauss, y de ninguna manera a las curiosas variedades introducidas por algunos vulgarizadores.

Quizá es interesante recordar que algo semejante ocurrió en otro fenómeno francés. Me refiero a la moda existencialista. Además de su indiscutible genio para la creación intelectual, los franceses poseen una notable capacidad para hacer fáciles y populares ideas que, originadas por otros, parecen difíciles de aceptar. De esta manera, la filosofía altamente especializada de Heidegger, el pensamiento angustiado de Kierkegaard y las reflexiones existenciales de Unamuno, pudieron convertirse en teatro, novela, cuento, y hasta en pintura, política y maneras de vestir. Por un momento pareció, incluso, que en Francia el existencialismo iba a sustituir al marxismo como filosofía política.

Debo indicar mi convicción de que está pasando lo mismo con la moda estructuralista. Esta convicción se apoya, no en una generalización a partir del papel mundial del centro parisino de difusión de modas, sino en un examen de la trayectoria científica de Lévi-Strauss y de sus contribuciones reales, exageradas o simplemente supuestas,

a la teoría antropológica. Es entonces de este nuevo estructuralismo del que vamos a hablar; un estructuralismo que deberíamos quizá colocar entre comillas, cuando menos provisionalmente, mientras se decide sobre el carácter genuino de sus aportaciones, sobre su originalidad o falta de ella, y sobre la fecundidad o esterilidad de sus concepciones. Evidentemente es esto último lo que más importa desde el punto de vista científico.

La dificultad de la discusión arranca, probablemente, del hecho de que existen cuando menos dos Lévi-Strauss, que mantienen una continuidad precaria por medio del accidente de una sola persona física y de una cierta línea discontinua de desarrollo intelectual. El segundo Lévi-Strauss parece ser la antítesis o la antinomia del primero, para decirlo a la moda de las oposiciones binarias tan estimadas por sus adeptos. Podríamos decir, en su propio lenguaje, que hay un Lévi-Strauss crudo y otro cocido. Para entenderlos a los dos necesitamos no sólo del análisis estructural, sino también de los enfoques evolucionista y funcionalista.

El primer Lévi-Strauss que nos importa, es el "antropólogo" que realizó varias investigaciones de "campo" en Brasil, trabajos que lo promovieron al rango de los profesionales conocidos, competentes, pero en manera alguna brillantes y originales. El segundo Lévi-Strauss es "el" de la fama "estructuralista" que quizá debe colocarse fuera de la antropología, ya que pertenece más bien al campo de la filosofía idealista. Cuando digo fuera de la antropología, no quiero decir necesaria-

mente que sus ideas carezcan de importancia para la antropología. La tienen, al igual que las de otras formas de pensamiento filosófico, como son el existencialismo, la fenomenología, el historicismo, etc. Sencillamente, quiero decir que estas ideas han dejado de pertenecer al campo estricto de la ciencia, donde toda proposición debe poder ser sometida a prueba empírica o experimental.

La dualidad lévi-straussiana tiene una de sus raíces, seguramente, en la estrecha asociación con Mauss, el discípulo más estimado de Durkheim y es probable que también el más interesante y brillante. Esta relación intelectual y personal con Durkheim y Mauss, da a Lévi-Strauss un terreno común con la antropología social británica, que por boca de Radcliffe-Brown ha reconocido abiertamente la influencia seminal de la sociología francesa.

INFLUENCIAS FRANCO-BRITANICAS

Las primeras concepciones estructuralistas del profesor Lévi-Strauss pueden hacerse derivar, en consecuencia, tanto de la influencia directa de Mauss, como de la indirecta de la antropología inglesa. Es posible que las dos cosas sean ciertas al mismo tiempo.

Existe, sin embargo, una diferencia profunda y significativa entre estas dos influencias, o más bien dicho entre las dos escuelas. Ni la sociología francesa durkheimiana, ni Lévi-Strauss personalmente, se han librado, o quizá ni siquiera lo han intentado, del peso de la tradición filosófica y de la predilección por la gran teoría. Uso la expresión

gran teoría, desde luego, para referirme no a la teoría científica en sentido estricto, sino a la teorización de inspiración y contenido filosófico.

Desde este punto de vista puede recordarse, por ejemplo, que la sociología de Durkheim desemboca en una ética de génesis bíblica, o en general religiosa. O quizá podría decirse de otra manera. O sea, que la sociología en Durkheim constituye un despliegue positivista de inspiración ético-religiosa. Teilhard de Chardin pertenece, obviamente, a la misma corriente, no tan alejada de Lévi-Strauss como podría suponerse cuando se contrasta simplemente el optimismo cristiano de Chardin con el escepticismo pesimista del antropólogo francés.

La influencia de la antropología inglesa se produce, al contrario de la anterior, dentro de los cuadros del empirismo científico y de la indiferencia ante la metafísica y ante los grandes sistemas filosóficos. Es esta segunda influencia la que domina el período de trabajo de campo del primer Lévi-Strauss en Brasil, o cuando menos las expresiones formales de sus investigaciones.

Una ilustración obvia de las actitudes que corresponden a estas dos influencias parcialmente contradictorias, la encontramos en el concepto de estructura social y en su empleo tanto en el plano teórico como en el descriptivo.

Para la antropología científica y particularmente para la británica, la "estructura social" es una "realidad empírica," directamente observable. Los

datos que nos da la investigación pueden elaborarse más allá de su pura descripción, y convertirse en un modelo o tipo general, en un tipo ideal en el sentido weberiano de la palabra. Pero este modelo es sensiblemente igual a la realidad, aunque no siempre enteramente idéntico a ella. La correspondencia entre uno y otra, entre modelo o tipo y realidad empírica, depende, por supuesto, del nivel de abstracción en que deseamos trabajar.

Para el segundo Lévi-Strauss, lo mismo que para otros sociólogos y antropólogos franceses, la estructura social a nivel empírico, observable, es una máscara que encubre una "realidad más profunda." En cierta forma, esta máscara cumple un papel semejante al que en la teoría freudiana se atribuye, al contenido obvio de los sueños. Es decir, tratamos con símbolos que manifiestan conflictos y estados psíquicos profundos.

ESTRUCTURA SOCIAL Y CIBERNETICA

Dicho de otra manera, y creo que sin traicionar el pensamiento de Lévi-Strauss, la estructura social observable no es un fenómeno primario, sino el reflejo de una estructura mental, un fenómeno psíquico que se expresa de maneras simbólicas que es forzoso interpretar. El modelo estructural no es, entonces, igual a la realidad, ni tampoco puede construirse a partir de la observación empírica. Se construye lógicamente, a la manera cartesiana, y también a la manera cartesiana su prueba sólo puede hacerse por coherencia ló-

gica y por claridad conceptual.

Alguien ha dicho con indudable sarcasmo, pero con bastante verdad, que si Marx volteó a Hegel para ponerlo sobre los pies, Lévi-Strauss ha volteado a Marx de dentro para fuera, como se voltea un saco viejo. Sin embargo, ya Marx había anticipado la refutación cuando, escribiendo contra Proudhon en la "Miseria de la Filosofía," dijo lo siguiente:

"Como un verdadero filósofo, Proudhon ha tomado las cosas al revés, al no ver en las relaciones reales de producción (crédito, moneda, etc.) más que encarnaciones de principios y de categorías que yacen en el seno de la razón impersonal de la humanidad. Proudhon como economista comprende muy bien que los hombres fabrican las telas, los paños y las sedas en relaciones concretas de producción. Pero lo que no ha comprendido, es que las relaciones sociales concretas son también producto de los hombres, al igual que la tela, etc. . . Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, de conformidad a sus relaciones sociales. De esta manera, esas ideas y esas categorías son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Ellas también son productos históricos y transitorios".

Volviendo a la influencia significativa de Mauss sobre Lévi-Strauss, se recordará que una de las obras más originales e importantes de Mauss es su ensayo sobre el don, el regalo. Mauss aceptaba la idea de que el tema de sociología, como el de la antropología

social y de la etnografía, es el estudio de las relaciones sociales. Sin embargo, la idea de relación social le parecía una noción excesivamente abstracta.

En la realidad social, decía, las relaciones entre los individuos se expresan en formas de intercambio a cualquier nivel. Se intercambian palabras, cosas, servicios, gentes. Este intercambio parte siempre de un don que hay que reciprocarse; de un regalo que no es tal, porque tiene la virtud intrínseca de provocar o producir una repuesta a cualquier nivel y no necesariamente en el que le es propio.

Es en este sentido, en consecuencia, que toda relación social, definida como un intercambio, puede considerarse como un sistema de comunicación, en el que el don es un mensaje codificado que exige una respuesta. Este sistema es total. Ahora bien. La totalidad del sistema de relaciones sociales, o de intercambios según la definición, puede considerarse como un lenguaje, que como todo lenguaje puede ser codificado e interpretado.

La semejanza con una computadora moderna, metáfora que ha intrigado a los adeptos de Lévi-Strauss, resulta extremadamente obvia. El sistema de relaciones sociales puede verse como una computadora programada para codificar e interpretar mensajes. Lo realmente importante para el antropólogo resultaría ser, en consecuencia, no los datos empíricos de la realidad (los insumos que se codifican en la computadora), sino el programa elaborado para la codificación e interpretación de los mensajes. La clave de este lenguaje simbólico (el programa) se en-

cuentra en la mente humana, pero a un nivel inconsciente.

Por otra parte, para continuar con el símil de la computadora y del lenguaje simbólico, el sistema de comunicación no está constituido simplemente por palabras, por signos matemáticos o por impulsos electrónicos. Estos símbolos por sí solos carecen de sentido. El sentido lo adquieren al situarse dentro de un contexto en una posición determinada, de acuerdo a ciertas reglas.

De esta manera, por ejemplo, con los sistemas binarios podemos realizar toda clase de representaciones y de operaciones empleando sólo dos símbolos, cuyos valores cambian en función de sus posiciones relativas en una estructura dada. Ahora bien, ésta no es de ningún modo una idea tan sorprendente como parecen creer los conversos, y difícilmente se presta a las elucubraciones que han hecho. En realidad, el sistema digital parte del mismo principio que el binario, pero debe emplear diez símbolos básicos en lugar de dos. La economía de medios y la facilidad operativa es lo que salimos ganando realmente al pasar de un sistema a otro.

Todas estas ideas que mencionamos no son nuevas, si hacemos caso omiso del lenguaje de la cibernética, de las computadoras y de la teoría de la comunicación. Estamos, en el mejor de los casos, frente a "descubrimientos" semánticos y no a contribuciones científicas originales. Porque para hacer nueva teoría no basta con poner las viejas ideas en nuevo lenguaje.

A partir de las concepciones generales de Mauss sobre el sistema de in-

tercambio, traducidas a un nuevo lenguaje, Lévi-Strauss se interna decididamente en los campos de la metafísica. El sistema, nos dice, es universal. O sea, incluye a todas las culturas y a toda la humanidad pasada, presente y futura. Todas las sociedades tienen un lenguaje único, simbólico, cuya clave nos permite interpretar (descodificar) cualquier sociedad particular.

Esta clave no sólo es universal sino también realmente inmutable. Es decir, lo que no cambia ni puede cambiar son las formas esenciales que han servido para la codificación. En todo caso, las culturas individuales lo que hacen es combinar de diversas maneras los mismos elementos de acuerdo a la clave, al igual que en los lenguajes hablados se combinan de diversas formas el mismo número limitado de fonemas de acuerdo a ciertos principios gramaticales. Y, lo mismo que en los lenguajes hablados, las reglas que rigen la formación de las combinaciones de elementos son reglas inconscientes.

Por este camino, que no es realmente tan confuso ni tan complicado como a veces se nos dice, se llega a varias conclusiones que me parecen incapables.

En primer lugar, a suprimir la historia cultural como un proceso de actos de creación humana. Nada hay realmente nuevo bajo el sol, o debería decir "estructuralmente" nuevo. Lo que hace el hombre a lo largo de su historia es recombinar cierto número invariable de elementos, como al hablar combina una cantidad determinada de fonemas. Pero el número de estas combinaciones es limitado, por grande que sea. La historia, por lo menos como la

hemos concebido desde Vico, Hegel y Marx, deja de ser un proceso evolutivo, o sea de creación, para convertirse en un tejer y destejer de elementos dados, de acuerdo a ciertas reglas estructurales invariables.

En segundo lugar, la estructura social deja de ser una realidad empíricamente observable, para convertirse en el reflejo de una estructura mental enmascarada por los hechos que se incorporan como datos a la antropología. No es que para Lévi-Strauss la estructura mental corresponda a la estructura real de los hechos sociales porque esté determinada por ellos, sino al revés. La sociedad se organiza de acuerdo a esquemas mentales, que están dados por las cualidades de la estructura psíquica inconsciente.

Como se ve, el proceso del estructuralismo a la moda consiste de una serie sucesiva de saltos mortales; de la relación social como intercambio, al sistema de comunicación simbólica; de la teoría de la comunicación al lenguaje de la cibernética y de las computadoras, para caer finalmente en la negación de la historia como proceso de evolución, y a la desaparición de la estructura social como realidad observable. En otras palabras, hemos pasado del método y de la teoría científica, a la especulación inteligente, al ensayismo ingenioso y al idealismo filosófico.

MALABARISMO DIACRONICOS

Resulta necesario agregar ahora que las publicaciones de Lévi-Strauss sobre los indios del Brasil no expresan todavía las posiciones que acabamos



de comentar. Por el contrario, se sitúan más bien en la tradición formal de la etnografía. Si existen ya indicadores de las futuras actitudes teóricas de Lévi-Strauss, ellos pueden descubrirse solamente con una cuidadosa lectura retrospectiva a partir de sus publicaciones más recientes.

Por otra parte, las publicaciones de la etapa brasileña, si bien es cierto que son valiosas desde el ángulo documental, etnográfico, también es cierto que están muy por debajo de la calidad a que nos han acostumbrado, por ejemplo, los antropólogos británicos. Nada hay en ellas, entonces, que anticipe la importancia atribuida a Lévi-Strauss en la antropología, ni tampoco que indique claramente su cambio radical de posiciones.

En una publicación más reciente, sin embargo, en los "Trópicos tristes," Lévi-Strauss no evita la expresión de sus conclusiones, crecientemente idealistas y extracientíficas. Dice abiertamente, por ejemplo, que si bien el conjunto las costumbres de un pueblo determinado tiene un estilo peculiar, el número de estos estilos no es ilimitado. Nunca se crea absolutamente, afirma en un eco anacrónico de Gabriel Tarde. Por el contrario, se eligen ciertas combinaciones a partir de un número limitado de ideas.

Estas mismas concepciones se repiten, aún más claramente, en el volumen de ensayos titulado "Antropología estructural". Dice Lévi-Strauss lo siguiente: "Si, como creemos, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus,

antiguos y modernos, primitivos y civilizados. . . es necesario y es suficiente llegar a la estructura inconsciente, subyacente en cada institución y en cada costumbre, para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y costumbres, a condición, naturalmente, de llevar el análisis suficientemente lejos."

Entre el estudio de los bororo y nambikwara del Brasil, y la publicación de los "Trópicos tristes" y de la "Antropología estructural," se extiende un período muy importante para la comprensión del pensamiento de Lévi-Strauss, pero en el que no podemos detenernos. Me refiero a su estancia en Nueva York y a su asociación con Roman Jakobson, quien introdujo en Estados Unidos el estructuralismo lingüístico de la escuela de Praga. Las ideas de Jakobson sobre las oposiciones binarias y los rasgos distintivos, se incorporan al pensamiento de Lévi-Strauss sin grandes cambios.

Esta es, por cierto, otra observación curiosa que puede hacerse sobre Lévi-Strauss. Es decir, la manera en que va agregando ideas ajenas y elementos extraños a las expresiones de su pensamiento, pero sin integrarlos y sin tratar, verdaderamente, de sistematizarlo. A veces, o más bien con frecuencia, estos elementos e ideas resultan mutuamente contradictorios. Como dice Leach, Lévi-Strauss no deja mucho lugar para la verdadera polémica, porque simplemente unas veces dice unas cosas y otras habla de otras. La ausencia de estructura en el estructuralismo de Lévi-Strauss constituye uno de sus datos más peculiares.

Con alguna exageración pero no sin fundamento, se ha dicho que las teorías de Lévi-Strauss consisten de mezclas sucesivas de elementos extraídos de la antropología tradicional, con ideas tomadas de Freud (el inconsciente), de Jung (el inconsciente colectivo), de Mauss (el don), de Marx (la estructura), de Jakobson (el estructuralismo lingüístico), de Wiener (la cibernética), etc. Cuando se discute sobre Lévi-Strauss, uno puede preguntar, con cierta justicia, de cuál de ellos se va hablar. No se trata, como quizá podría argüirse, de etapas diferentes pero relacionadas en el desarrollo de un pensamiento, sino, realmente, de saltos teóricos en muchas direcciones.

La carencia de un sistema teórico organizado se refleja, asimismo, en la metodología que emplea. Pero esta es otra cuestión a la que no podemos dedicar tiempo en esta oportunidad. Quiero recordar, sin embargo, que una de las reglas esenciales del método antropológico consiste en comparar siempre sistemas culturales integrados, y no elementos aislados de su contexto. La gran crítica a Frazer y a la "Rama dorada", surge precisamente de la predilección del antropólogo inglés por usar ejemplos aislados de todas las culturas y de todos los tiempos, elegidos arbitrariamente, para probar sus hipótesis favoritas.

Es la técnica de Frazer la que utiliza Lévi-Strauss con mayor frecuencia. Por ejemplo, en su artículo sobre el "Triángulo culinario," da referencias arbitrarias, aisladas y fuera de contexto, sobre los siguientes grupos: italianos, franceses, norteamericanos, indígenas

de Nueva Caledonia, omahas, griegos, hayandotos, poconchis, gwaiguai, españoles, alemanes, guayquis, kaingang, trumai, yagua, jibaros, imgalik, asiniboin, Europa oriental, maorí, checos romanos, hebreos, crees, germanos. El artículo tiene escasamente diez páginas, y es muy posible que yo no haya registrado todas las referencias. Evidentemente, casi cualquier hipótesis puede "probarse" de esta manera, si se dispone de la erudición suficiente.

SUEÑOS FREUDIANOS

Poco después de la estancia de Lévi-Strauss en Nueva York, ya de regreso a Francia, aparece su obra más importante, que marca a la vez su culminación científica y el tránsito acelerado a la filosofía y al misticismo antropológico. Me refiero, por supuesto, a las "Estructuras elementales del parentesco," libro que ha sido recibido con algunas de las críticas más acerbas de la historia de la antropología, y al mismo tiempo con algunos de los elogios más extravagantes.

No deben abrigarse muchas dudas, sin embargo, sobre su importancia. Leach, por ejemplo, ha calificado la obra como un espléndido fracaso. Para otros, en cambio, es una especie de nuevo "Capital". Es decir, una obra destinada a cambiar el curso del pensamiento y del método sociológico tan radicalmente como lo hizo Marx hace un siglo.

No trataré ni siquiera de resumir los contenidos temáticos principales de las "Estructuras," entre otras cosas porque este notable volumen está desarrollado a la manera de un sueño freudi-

no. Quiero decir con esto que la apariencia obvia, externa, expresa con frecuencia contenidos ocultos, que es preciso interpretar simbólicamente. Esta curiosa técnica de Lévi-Strauss se encuentra todavía más ocusada en otras publicaciones recientes, como "Crudo y cocido" y "De la miel a las cenizas."

Por otra parte, se trata de un libro a ratos extremadamente técnico, que gira, como su título indica, alrededor de los problemas que plantean los sistemas de parentesco como mecanismos reguladores de las formas de matrimonio. La obra, conviene recordar, está dedicada a Morgan; pero no, y esto es significativo, al Morgan de la teoría evolucionista, sino al de los "Sistemas de parentesco por afinidad y consanguinidad."

Cuando menos el punto de partida de las "Estructuras" de Lévi-Strauss es perfectamente claro. Para él, las estructuras elementales del parentesco son aquellas que por sí mismas, valiéndose de la tecnonimia del parentesco, establecen los matrimonios posibles o preferenciales, y en algunos casos obligatorios, entre los miembros de una población determinada. Las estructuras complejas son aquellas, en cambio, en que el matrimonio se deja a otra clase de mecanismos, económicos y psicológicos, y la función del parentesco se reduce, desde este punto de vista, a prohibir alianzas matrimoniales dentro de cierto grupo de parientes.

El análisis de Lévi-Strauss es largo, complejo y está profusamente ilustrado sobre todo con ejemplos extraídos de las áreas culturales del oriente asiático y del Pacífico, particularmente de Australia. Es infortunado, de todas ma-

neras, que dos de los casos principales sobre los cuales descansan las hipótesis de Lévi-Strauss, o sea el de los *murngin* de Australia y el de los *kachin* de Birmania, hayan sido vigorosamente discutidos y controvertidos por los principales especialistas de estos dos grupos.

Debe reconocerse, sin embargo, que los argumentos de Lévi-Strauss no reposan solamente sobre estas ilustraciones mal elegidas o mal interpretadas. La teoría general de Lévi-Strauss en las "Estructuras" se sostiene, más bien, sobre la noción de que toda conducta social (de la que los sistemas matrimoniales constituyen simplemente un ejemplo) se realiza de acuerdo a un esquema conceptual, a un modelo que está en la mente de los actores, sobre cómo son las cosas y cómo deben ser.

Pienso que de esta manera aparece con mayor claridad el propósito de Lévi-Strauss en las "Estructuras elementales del parentesco." No se trata, como pudiera creerse a primera vista, de un libro dedicado al estudio de las formas consideradas como primitivas de la organización social. Este estudio es instrumental para sus propósitos, pero no constituye su objetivo. Tampoco se trata de facilitar un esquema de tipo evolucionista, acerca de cómo, de estos sistemas primitivos o elementales, se pasa a otros sistemas complejos o modernos. Sin embargo, ambas posibilidades están también incluidas en la obra, pero a niveles que podríamos llamar superficiales.

El tema central de Lévi-Strauss, en la obra que comentamos, no es, entonces, el análisis en sí de los sistemas de parentesco, ni tampoco el análisis

de sus procesos de cambio. Todo se reduce, sencillamente, a algunas maneras de ilustrar el hecho de que la conducta social está regida por un esquema conceptual siempre presente en la mente de los miembros de una sociedad cualquiera. A este esquema lo llamaremos "el modelo estructural de la conducta."

Sin embargo, la conducta real no se produce, ni se puede producir, estrictamente de acuerdo al modelo. En el caso de los matrimonios preferenciales o prescritos, por ejemplo, los individuos no siempre encuentran o pueden encontrar el cónyuge de acuerdo a las estipulaciones del modelo. Esto puede ocurrir, por ejemplo, en razón de que la pirámide de edades es irregular, por la aparición de la hipergamia, o por otras causas con efectos semejantes, que destruyen las condiciones numéricas necesarias para adecuar la conducta real al modelo conceptual. De hecho, cuando se han realizado análisis matemáticos del cumplimiento de las estipulaciones del modelo, nos hemos encontrado con que las desviaciones representan frecuentemente un porcentaje mayor que la norma ideal.

MENTE Y CULTURA

Las conclusiones que Lévi-Strauss extrae de estos hechos resultan ahora evidentes. El modelo extructural de la conducta no es un modelo que pueda ser deducido empírica y directamente de los hechos sociales observados, puesto que estos hechos contradicen o bien no cumplen las estipulaciones del modelo. Por otra parte, el modelo tampoco está en la cabeza del investigador,

que sólo trata de racionalizar, de acuerdo a ciertos principios generales, la conducta real de los individuos, tomando en cuenta tanto la norma como la trasgresión.

En consecuencia, nos dice Lévi-Strauss, el modelo es una estructura lógica que puede estar solamente en la mente y en la cabeza de los miembros de una sociedad determinada. El modelo es un programa para la acción social, un esquema ideal enmascarado y deformado por los hechos observables directamente. El descubrimiento de este modelo en la mente de la gente, constituye entonces la tarea principal del antropólogo.

Contemplado de esta manera el problema de la estructura, en términos del análisis realizado a base de los sistemas de parentesco, es evidente que para Lévi-Strauss las conclusiones obtenidas pueden extenderse desde el sistema matrimonial a todos los aspectos de la cultura. Es decir, las conclusiones son válidas también para los mitos, el totemismo, la cocina, etc. Más que eso todavía, los modelos aparentemente particulares de cada forma de conducta social obedecen y están regulados por una estructura general, por un modelo total de la sociedad y de la cultura.

Por supuesto, inmediatamente después de esto Lévi-Strauss tiene que dirigirse al problema del origen, del lugar de creación de esta estructura general, de este modelo ideal, de este programa total de la acción social. La respuesta, ya conocida, es que se encuentra en la mente humana. El modelo estructural no es más que un reflejo y

un producto de las cualidades mismas de la estructura mental, que son isomórficas con respecto a la estructura del mundo natural.

La estructura mental, o las cualidades estructurales de la mente humana, no son producto de la cultura, sino al revés. O sea, la cultura es la proyección de las cualidades estructurales de la mente. Y la mente es un producto de la evolución biológica, es parte del mundo natural. La mente y el mundo natural son isomórficos. Obedecen a los principios estructurales. De esta manera, la oposición entre el mundo natural y el mundo cultural se disuelve para Lévi-Strauss en una estructura única, que es la de la mente humana. Si esta conclusión ofrece o no una solución nueva al viejo problema del dualismo y del monismo filosófico, es asunto que no nos corresponde decidir a los antropólogos.

Sin embargo, a todos aquellos antropólogos que no nos hemos formado dentro de una tradición filosófica, las conclusiones de Lévi-Strauss nos parecen no sólo indemostrables sino aberrantes, y fácilmente encaminadas a sustituir la investigación científica por la especulación metafísica y por el ensayismo pseudoantropológico.

Por otra parte, nos parece extremadamente falsa esta conversión de la historia como proceso evolutivo en un limbo inconsciente, donde afanosas Penélopes se dedican a tejer y destejer eternamente los mismos materiales imperecederos, siguiendo diseños esencialmente semejantes. Para nosotros la historia es, sobre todo, una serie de actos de creación, de los cuales el primero

fue producto de la oposición del hombre y la Naturaleza, la negación por un producto natural de su propio origen; o sea, la creación de un nuevo mundo, el de la cultura, que está en eterno proceso de cambio real.

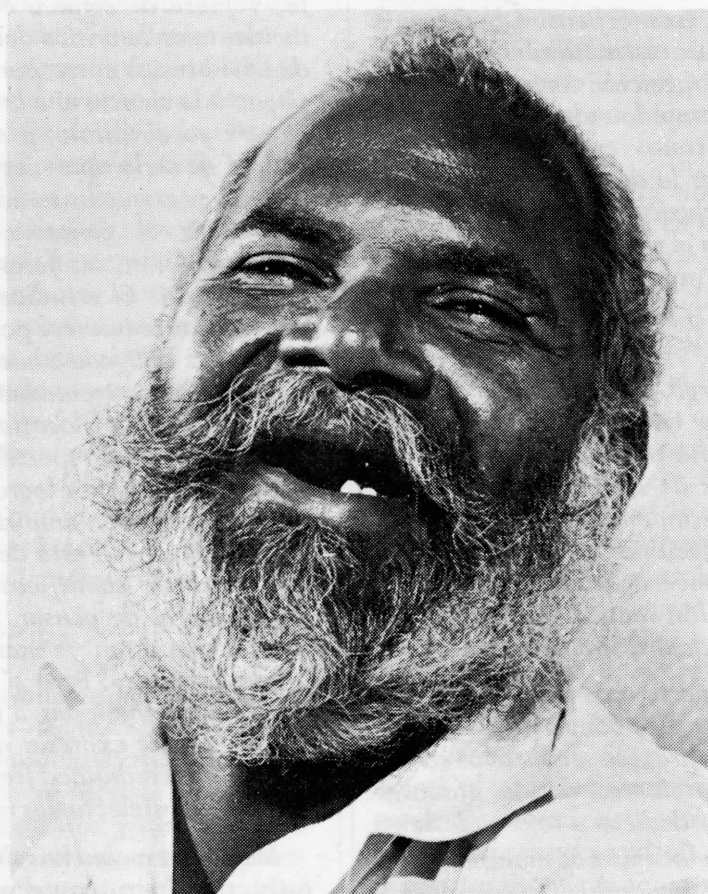
A partir de la publicación de las "Estructuras elementales del parentesco," el rumbo intelectual de Lévi-Strauss se separa, quizá definitivamente, de la antropología científica. De ahí en adelante, y fuera de algunas contribuciones incidentales, la crítica del pensamiento de Lévi-Strauss corresponde a la filosofía; no a la ciencia ni a la antropología.

Seré yo el último, o cuando menos trataré de serlo, que niegue los efectos estimulantes que ha tenido sobre la antropología el pensamiento de Lévi-Strauss, aún en sus fases más místicas y filosóficas. El estudioso de la antropología que se interese por Lévi-Strauss, como está obligado a hacerlo, debe ser, sin embargo, extremadamente cuidadoso en separar la filosofía de la ciencia, y en distinguir la especulación interesante y audaz de los logros dificultosos de la investigación empírica y de la teoría científica. No está dentro de nuestro papel de científicos condenar otras maneras de pensar, sobre todo aquellas que están ya más allá del campo de la ciencia. Pero sí somos científicos para someterlas a una crítica rigurosa y para expresar nuestro escepticismo e incredulidad frente a las construcciones intelectuales más ingeniosas.

Me atrevo a concluir diciendo que el estructuralismo, como moda, está ya siguiendo el destino de todas las modas. Es decir, que está pasando de moda. Cuando se disipen los fuegos artifi-

ciales que han deslumbrado a algunos colegas y a muchos que no los son cuando la moda deje de ser moda, la crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss quizá habrá sido capaz de dejar un sedimento de conocimiento científico verdadero y una nueva dimensión agregada a la antropología moderna.

Autor: *Angel Palerm*
Revista "Comunidad"



HABITANTE DE TRINIDAD